



SOBRE A IMANÊNCIA DA RELIGIÃO À NATUREZA HUMANA: BERGSON, A DURAÇÃO E A DIMENSÃO VITAL DA FABULAÇÃO

DÉBORA CRISTINA MORATO PINTO¹

RESUMO: Pretendemos aqui mostrar como o trajeto de *As Duas Fontes da Moral e da Religião* rearticula as duas tendências que caracterizam a duração – criação e conservação – e extrai como consequência a tese de que a religiosidade é uma prerrogativa vital. Com esse objetivo, retomamos um momento preciso do livro, a análise da religião estática, para demonstrar o seu papel para a coesão social e destacar, na função fabuladora que a sustenta, a presença da atividade virtual do instinto. Procuramos enfatizar que é precisamente o recurso a um expediente próprio à animalidade que oferece subsídios à tese da imanência da religião à vida. Finalmente, indicamos algumas direções que as análises apontam para a moral absoluta.

PALAVRAS-CHAVE: metafísica; vida; moral; duração; religiosidade; função fabuladora.

ABSTRACT: We intend here to expose how *The two sources of morality and religion* rearticulates the two essential aspects of duration – creation and conservation – and draws as a consequence the thesis that religiosity is a vital condition. To do so, we return to a precise moment of the book, the analysis of the static religion, to demonstrate its role for social cohesion and to highlight, in the fabulative function that supports it, the presence of the virtual activity of instinct. We try to emphasize that it is precisely the use of an expedient proper to animality that sustains the thesis of the immanence of religion to life. Finally, we indicate some directions that such analysis points to absolute moral.

KEYWORDS: metaphysics; life; moral; duration; religiosity; fabulative function.

INTRODUÇÃO

A despeito das evidentes mudanças de direção a propósito da concepção de homem que o livro *As duas fontes da moral e de religião* aporta à filosofia de Bergson, o trajeto ali percorrido dá continuidade ao entrelaçamento entre crítica da inteligência e intuição da duração. As análises de procedimentos teóricos limitados à apreensão espacial dos fenômenos constituem, no estudo da liberdade, do dualismo e da vida, as condições para compreendermos em profundidade a natureza como espírito, dado que liberam a reflexão filosófica para acessar sem prejuízos bases empíricas e concretas sobre as quais a intuição da duração prossegue seu movimento – este que é “a própria metafísica” (BERGSON 2006, p.218). Ocorre que a filosofia moral não toma como objeto meros problemas especulativos,

¹ Docente em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Pesquisadora do CNPq. Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). E-mail: deboramp@ufscar.br.

seu terreno de investigação é a *práxis*, ela se dirige à história da humanidade; mais explicitamente, trata dos acontecimentos, das estruturas e das transformações nodais através das quais a vida humana desliza em sua dimensão eminentemente social. A tal perspectiva do livro, que desdobrará consequências para o tipo de análise predominante em *Duas Fontes*, acrescenta-se o fato de que Bergson já alcançou, na obra capital que é *A Evolução Criadora*, o cerne de sua filosofia da natureza, a aproximação, como direções da duração, entre espírito e matéria. Se a filosofia moral traz ao *corpus* teórico bergsoniano um novo problema, e assim um recomeço, cabe a seu leitor bem dimensionar a um só tempo em que aspectos ela prolonga teses metafísicas adquiridas e como alcança o seu ponto crucial de torção ou, se quisermos, “descoberta” que não poderia estar prevista ou mesmo delimitada até então. É evidente que a menção à existência de *duas* fontes para a moral e a religião nos auxilia de imediato a buscar como e em que sentido essa dualidade recobre e estende os pares contrapostos e analisado nos livros anteriores. Mas é digno de nota que o campo de fenômenos que ora se trata de investigar se vê permeado por um movimento de revisão mais explícita face às teses anteriormente assumidas à luz da duração – e esse é o caso das afirmações sobre a essência da humanidade como ápice do movimento criador e ascendente que Bergson atribui à Vida.

Sabemos que esse movimento é ele próprio permeado por sua inversão, compreendendo em si interrupções e relaxamentos. Em termos propriamente biológicos, a evolução criadora prossegue sua marcha precisamente através das paradas inevitáveis que configuram as espécies, entre as quais surgirá a humanidade como veículo de liberdade. A essa conclusão maior de *A Evolução Criadora*, estão vinculadas duas afirmações igualmente relevantes: primeiro, a que enfatiza o pertencimento da humanidade ao todo da natureza, sua dimensão de espécie em que o elã se liberta da materialidade não significando mais que ela está “isolada da natureza que domina” (BERGSON, 2007, p. 271); com a consequência capital de que, em sua constituição, a espécie humana se apoia no animal, que por sua vez se apoia na planta, e assim “todos os seres vivos se relacionam e cedem ao mesmo impulso formidável” (BERGSON, 2007, p.271). Por essa consequência se compreende a segunda afirmação que se trata de ressaltar: a doutrina filosófica que revê a evolução à luz da imagem do elã criador, ao constatar e efetivar a reinserção do homem no todo, natureza e espírito entrelaçados, nos aporta “mais força para agir e para viver” (BERGSON, 2007, p.271). Assim, as dualidades imanentes à própria duração conferem ao humano sua unidade com a

natureza e sua possibilidade de ascensão ao “supra-natural”², a implicação entre inteligência e intuição pela qual superamos nossa condição. Ocorre que a análise da humanidade não se esgota no estudo da vida, uma vez que a história e a cultura ali ficaram de fora. *Duas Fontes* vem assim tratar do que é especificamente humano, e isso através do fio condutor da sociabilidade. Mas, tomadas à luz da duração, moral e religião carregam em si a dupla direção do tempo e se articulam a partir dessa nova dualidade, e eis assim a primeira sugestão advinda do termo “fontes”. A noção concerne assim à própria dualidade da *durée* que, a despeito de sua *multiplicidade*, implica uma *continuidade* de durações em que conservação e transformação estão amalgamadas. Eis o nó da metafísica bergsoniana: são várias *durées* num todo, mas essa variedade se organiza em duas tendências por assim dizer dominantes. A conservação representa uma das direções da *durée*, que podemos seguir em seu movimento “para baixo”, cujo limite é o espalhamento ou a dispersão da matéria, pura repetição. A transformação (ou a criação), por sua vez, representa a via ascendente, pela qual se projeta a tensão ou intensidade da vida, cujo limite é mesmo uma eternidade:

Caminhado no outro sentido, vamos para uma duração que se tensiona, se adensa, se intensifica cada vez mais; no limite se encontraria a eternidade. Não mais a eternidade conceitual, que é a eternidade de morte, mas uma eternidade de vida (BERGSON, 2006, p. 218).

De maneira simplificada e introdutória, podemos de imediato referir as duas fontes a tais direções. O estudo da moral e da religião prolonga assim o trabalho teórico que preside a filosofia inteira de Bergson – e ao qual ele se refere como *intuição da duração*. Mas esse estudo promoverá modificações bem relevantes em sua concepção de homem, as quais se explicitam por vezes em passagens referentes à necessidade de correções de teses e conclusões adquiridas³. Além disso, ele receberá, do material empírico com o qual dialoga –

²O esforço primordial da metafísica se define para Bergson como superação da inteligência e, assim, da própria humanidade. Esforço possível para a inteligência humana que exige, entretanto, que essa faculdade reviva sua própria história a contrapelo, reinserindo-se no “*oceano de vida* no qual se formou por uma espécie de solidificação local: a filosofia só pode ser um esforço para se fundir *novamente* no todo” (BERGSON, 2007, p.193, grifos nossos). A via ascendente à espiritualidade é assim, em certa medida, anti-natural; na verdade trata-se de um movimento pelo qual podemos ultrapassar a natureza. Usamos o termo como equivalente às ocorrências das noções de “supra-consciência”, “supra-intelectual” e “supra-humano”, evitando a conotação confusa da palavra “sobrenatural”.

³No caso de *As Duas Fontes da Moral e da Religião*, publicada 25 anos depois de *A Evolução Criadora*, a contraposição entre fechado e aberto, que se prolonga e se intensifica na dualidade entre estático e dinâmico, sofre influência mais direta de um contexto histórico e traz ao estudo das sociedades algumas afirmações que pretendem corrigir conclusões obtidas pela metafísica da vida. Bergson confere desse modo um papel mais incisivo às análises do livro no que diz respeito ao seu projeto filosófico tomado integralmente. O contexto histórico que incide sobre a reflexão de Bergson por um período de aproximadamente 25 anos é o ambiente europeu no início do século XX, envolvendo a guerra de 1914. É a esse fato que vários comentadores atribuem o

as pesquisas no campo das ciências sociais, em momento de formidável expansão – desvios e inovações específicos. Nossa discussão aqui se concentrará sobre a *direção descendente* tal como ela delimita certos modos de sociabilidade e, no esteio da vida coletiva, um tipo de moralidade e de religiosidade através do qual essas formas sociais se concretizam historicamente. E isso segundo a simplificação necessariamente conduzida por Bergson para delinear as hipóteses confrontadas com o material empírico das ciências sociais. Interessa-nos, mais especificamente, mostrar como a tendência ao estático, que preside um estágio essencial da religião natural, representa essa direção e assim se deixa compreender como duração, ao mesmo tempo em que deriva de uma fonte propriamente biológica em que a relação intrínseca entre a espécie humana e a linhagem animal desempenha papel primordial. A relação entre a religião e a vida explícita, nesse contexto, a coerência e a consistência da relação entre metafísica e moral em Bergson, possibilitando ao mesmo tempo que a filosofia moral possa assumir sua ruptura parcial e sua continuidade diferencial com a teoria da vida.

Alguns aspectos de imediato devem ser mencionados antes de abordarmos uma das metades (a que constitui a religiosidade enquanto tal) do novo repertório de experiências que Bergson busca compreender em profundidade no livro. Em primeiro lugar, trata-se de estudar a vida humana em sua dimensão efetivamente concreta, dada historicamente e, por isso mesmo, mais distanciada das inevitáveis idealizações que a filosofia necessita construir. A vida do homem é antes de tudo a vida de uma espécie, eminentemente coletiva, o que significa que as sociedades apresentam características oriundas diretamente da natureza. Em segundo lugar, uma vez que a espécie trabalha, fabrica e desenvolve a linguagem em sua constituição natural, a vida social configura um campo de eventos em cujo âmago reside a fonte das ideias gerais, do trabalho fabricante da inteligência e, assim, das bases do conhecimento que são práticas e vitais, pouco afeitas ao conhecimento absoluto do real, a metafísica. A filosofia moral apresenta ao leitor de Bergson, portanto, as condições últimas da inadequação do conhecimento intelectual ao exercício especulativo, mas – e eis em que consiste propriamente o salto que ela realiza face à metafísica –, oferece o caminho para que a dualidade referida seja rearticulada de modo a resolver um *impasse prático*, contrapondo-se aos efeitos de fechamento que a sociedade meramente natural pode acarretar. Desse modo, podemos concordar com Worms quanto a uma consequência inesperada do redimensionamento da teoria da vida na análise da moral: se Bergson pode defender a efetividade da abertura à humanidade como horizonte dos valores, tal defesa depende da

olhar crítico que a noção de humanidade recebe em *Duas Fontes*, e que contrasta de maneira evidente com um certo otimismo do livro anterior.

capacidade de que a filosofia possa encontrar as condições de possibilidade de uma distinção (entre o aberto e o fechado) e de uma convergência práticas em relação à qual “o papel do filósofo pode bem ser secundário ao dos homens que fizeram tal distinção viver na história, mas não é menos essencial: enunciar, estabelecer essa distinção em sua precisão e seu alcance, e isso significa contribuir para seu efeito prático” (WORMS, 2008, p.46).

Estudar filosoficamente a moral exige observar e analisar os tipos de articulação entre valores, deveres e preceitos religiosos que encetam modos de se relacionar com os outros e consigo mesmo já implicados na história humana⁴. Uma das etapas para tal missão consiste precisamente na análise da forma de religiosidade indispensável à coesão social, que prolonga e reforça os laços de sociabilidade sempre ameaçados no âmago da espécie. Não bastassem as ameaças propriamente ligadas à história natural, a humanidade é assombrada pela possibilidade de enfraquecimento de sua vontade de agir, possibilidade inscrita no exercício da faculdade que a constitui como espécie, isto é, nas produções da inteligência ou da razão. Buscamos aqui acompanhar a explicação de Bergson sobre o desenvolvimento da religião estática através da atividade de uma função psicológica especial, ligada à imaginação e compreendida como desdobramento da inteligência, a fabulação, na medida em que essa função tem sua origem na vida, com o objetivo de contrapor-se a efeitos intelectuais prejudiciais à própria vitalidade, e para tanto recorre a uma composição possível com o instinto. É o “aquém do homem”, seu pertencimento à animalidade, que funda em parte a religião, enviesando a inteligência na produção de um contexto no qual estarão fincadas as condições de propagação da emoção que os místicos e criadores podem veicular – sem o contexto estático, nada de dinamização da religiosidade, nada de abertura moral. Em outros termos, *sem conservação não há transformação*. Esse pertencimento enfim delimita o solo da abertura moral vinculada a uma religiosidade fundada na emoção e, portanto, condiciona a superação dos limites humanos. Nesse âmbito, é apenas em *Duas Fontes* que Bergson encontra as possibilidades efetivas do que indicara anteriormente como “além-do-homem”, a concretização de um ser vivo em que a direção essencial do elã se continuaria, um “ser indeciso e fluido, que podemos denominar, como quisermos, homem ou *sur-homme*” (BERGSON, 2007, p.267). A mudança de perspectiva entre os dois livros, atravessada pelo

⁴ Tal referência ao concreto, de resto presente no trajeto todo da filosofia da duração, tem contornos específicos no estudo da sociabilidade, conduzindo o leitor de Bergson a uma rica articulação entre a filosofia moral, as ciências sociais e a história das religiões. Em outra ocasião, o mesmo autor enfatiza a relação entre *Duas Fontes* e o livro anterior, pontuando como o trajeto chama a atenção pelo tipo de renovação que ele carrega. Sua função de esclarecimento retrospectivo implicada no “alargamento e na retomada da obra” (WORMS, 2010, p.185) se eleva a um patamar bem alto na exata medida em que a vida concreta dos homens é sempre a vida em sociedade.

pessimismo que a guerra introduziu nos anos que os separam, significaria então um deslocamento da capacidade de superação do humano em nós, agora fundada na emoção religiosa e na criação moral (restando saber *se* e *como* as potencialidades que dirigem de fato essa superação estariam também enraizadas em nossa dimensão vital). Em síntese, da teoria da vida à filosofia moral, a concepção bergsoniana da humanidade a situa num movimento de oscilação entre a vida diminuída que gira em círculos e a vida criadora que evolui – e a tarefa da filosofia abre-se à sua dimensão propriamente ética. Sem que a intelectualidade seja ampliada e transformada pela emoção, ao homem resta fechar-se e girar em círculos. É para essa conclusão que a última obra se encaminha, e a análise da religião estática representa uma das etapas do percurso teórico que faz emergir o impasse da vida humana. Tratamos aqui, portanto, de reflexões pelas quais se prepara o centro do livro, uma vez que aprofundam a caracterização da humanidade, nela evidenciando a presença inelutável da superstição, do absurdo, numa palavra, do *irracional* nos “seres de razão”.

Cabe ainda mencionar, antes de entrar no tema central a ser discutido, que Bergson reconhece o dilema dos limites da intelectualidade em diversas ocasiões, sempre que se dispõe a esclarecer as condições de possibilidade de uma filosofia intuitiva em sua relação ambígua com a inteligência: combate (e mesmo conflito) e suporte mútuo relacionam as duas faculdades. Essa relação de distanciamento e proximidade, de afastamento e complementaridade, constitui um dos pontos de mais difícil apreensão quando percorremos as reflexões empreendidas ao longo das obras do filósofo, construídas através de um movimento que busca “reformular e por vezes afastar o pensamento conceitual” (BERGSON, 2006, p.62). A razão da dificuldade consiste no fato de que essa filosofia assume prontamente a tarefa que citamos: superar nossa própria humanidade por um trabalho concreto e inteiramente fundado na experiência. Implicar a inteligência à intuição é sinônimo de buscar a experiência em sua fonte, aquém da passagem do “imediatamente ao útil” (BERGSON, 2008, p.206)⁵ pela qual ela se torna humana. Esse movimento especulativo segue o fio da experiência ao mesmo tempo em que torce o olhar que nela mergulha: a filosofia intuitiva *inverte* o sentido natural do pensamento, e exige um desvio da “visão social do objeto já feito” com vistas à tentativa de

⁵ A passagem citada pertence ao último capítulo de *Matière et Mémoire*, momento em que a intuição é tematizada, pela primeira vez e introdutoriamente, num trecho muito comentado pelos estudiosos da linhagem fenomenológica. A experiência que se trata de alcançar não está dada (ao menos não em profundidade e em sua totalidade) em nosso conhecimento natural, não se determina pela constituição da objetividade, não é intencional – por isso mesmo, necessita de um árduo trabalho crítico através do qual pode ser vislumbrada. Uma superação do humano como libertação do espírito face “aos hábitos superficiais e adquiridos em virtude de necessidades corporais” (BERGSON, 2008, p.205) que se prolonga, em *Dois Fontes*, como libertação moral pela superação das determinações sociais derivadas da constituição da humanidade enquanto espécie. Esse horizonte de infinitude, ao fim e ao cabo, é o nó da divergência de parte da fenomenologia francesa com Bergson.

participar “em espírito do ato que o faz” (BERGSON, 2006, p.62). Exigência que se aproxima, para o filósofo, de um ato de instalação na direção do *divino*:

É propriamente humano, com efeito, o trabalho de um pensamento individual que aceita, tal e qual, sua inserção no pensamento social e que emprega as ideias preexistentes como qualquer outro utensílio fornecido pela comunidade. Mas já há algo de quase divino no esforço, por humilde que seja, de um espírito que se reinsere no *elã* vital, gerador de sociedades que são geradoras de ideias (BERGSON, 2006, p.62).

Voltar ou recuar ao esforço gerador, eis o meio de superar o imperativo do já feito, a impressão de que tudo está dado, a acomodação aos conceitos incrustados na linguagem e naturalizados pelo pensamento fabricante que se estabiliza como entendimento. Podemos dizer que a contraposição entre o princípio que gera e as consequências geradas vem também recobrir e aprofundar as dualidades anteriormente estabelecidas – entre duração e espaço, movimento e imobilidades, vida e matéria – e sua consequente derivação no âmbito das faculdades de conhecimento, inteligência e intuição. Mas, nessa nova figura dual, o papel da criação impõe uma diferença (e assim uma distância) cujo significado confere ao estudo da moral e da religião seu caráter especial. Trata-se agora de dar conta do princípio criador, da *fonte* a partir da qual a duração se efetiva em mundo, em vida, em humanidade. Em outros termos, o plano de investigação em que se situa *Duas Fontes* difere ele próprio em natureza dos planos explorados nas obras anteriores, todos circunscritos à filosofia em diálogo direto com a ciência. Eis a base do recurso ao estudo do misticismo e da tentativa de fornecer condições para que o filósofo possa ecoar e interpretar uma mensagem e uma emoção que o ultrapassam. O trajeto toma como núcleo central o papel da emoção supraintelectual, compartilhada por indivíduos privilegiados, e referida a um possível contato com uma fonte última da criação que é amor. O centro metafísico do livro reside assim na abertura pela qual o ser humano se aproxima da moral absoluta, mas suas condições de possibilidade residem numa organização coletiva que suportará tal movimento. Em outros termos, a condição para que essa emoção possa ser tematizada filosoficamente reside no exame e na compreensão da vida humana em sua história – a vida social cuja coesão se deve prioritariamente à obrigação e à crença: “essas duas formas de apego à vida (obediência e crença) circunscrevem os limites da espécie humana” (LAPOUJADE, 2010, p.88)⁶. A dimensão essencial da vida da espécie

⁶Num texto instigante, o autor atribui a Bergson, segundo o trajeto de *Duas Fontes*, por sua valorização ao “apego à vida”, o epíteto de “médico da civilização”. Ressaltamos seu comentário sobre as formas de sentimento na chave estática, diretamente vinculadas a dois verbos – obedecer e crer – e a afirmação de que o reenvio ao dinâmico exige retomar a direção do movimento compreendido numa emoção, o que comporta em si um terceiro

inteligente é a sociabilidade, que garante a subsistência em estrita dependência face às regras e obrigações, aos costumes, valores e crenças através dos quais as sociedades se organizam e se conservam. Assim, viver e sobreviver enquanto espécie inteligente é o horizonte originário da sociabilidade, e a moral, quer em sua dimensão natural que tende a fechar-se em grupos, quer em sua abertura à humanidade como um todo pela qual atualizamos efetivamente nossa capacidade de criar, surge da vida.

A VIDA E A SOCIEDADE: INTELIGÊNCIA, MORAL E RELIGIÃO.

Há duas observações de Bergson cujo entrelaçamento preside o estudo das fontes da moral e da religião, e elas trazem de imediato ao seu leitor a noção capital de vida. É à biologia do livro anterior, ou antes, à metafísica centrada numa biologia compreensiva que os fenômenos morais e religiosos são reconduzidos, uma vez que, em seu sentido amplo, a criação das espécies prepondera sobre a dos organismos. Assim se pronuncia Bergson sobre uma das consequências mais importantes do papel do estudo da vida para a metafísica e para a moral: “Busquemos dar ao termo biologia o sentido bem compreensivo que ele deveria tomar, que ele tomará talvez um dia, e digamos para concluir que toda moral, pressão ou aspiração, é de essência biológica” (BERGSON, 2008b, p.103). Recordemos brevemente, então, alguns traços da essência biológica. A vida como *durée* conjuga em si criação e conservação – ou, se quisermos, movimento total e imobilidades parciais. Como figura da duração, a evolução vital é criadora na exata medida que se apropria da materialidade para concretamente evoluir, num progresso permeado de pausas ou resultados depositados ao longo do caminho, as linhagens de organismos divergentes e complementares. Os produtos evolutivos, por assim dizer, buscam prioritariamente conservar-se, e assim tendem à estagnação. O movimento evolutivo os atravessa e segue procurando condições de avançar. A moralidade expressará tais tendências a seu modo, bem como a religiosidade se desdobrará em direções complementares a partir das quais emoção e inteligência poderão se conjugar. Assim, a essência biológica é ao mesmo tempo ponto de partida e o que se trata de verificar, explorar e prolongar pelo estudo da religiosidade. Ao introduzir, com efeito, o problema da irracionalidade de certas representações religiosas e de sua compatibilização com a razão que nos define, Bergson se refere às outras espécies da linhagem animal, que não exibem nenhuma marca objetiva pela qual possamos constatar sua aderência a superstições, nenhum conjunto de comportamentos

verbo, diferente ele mesmo em natureza dos outros: *criar*. Assim, “as três formas de apego destacadas por Bergson correspondem aos três imperativos em torno dos quais se ordena a obra *Duas Fontes*: obedecer, crer, criar, como forças infra ou supraintelectuais” (LAPOUJADE, 2010, p.99).

ou atitudes que indique serem capazes de religião. Mas a espécie inteligente traz consigo, desde seus primórdios e persistindo nas mais avançadas civilizações, a surpreendente capacidade de produzir e aceitar crenças supersticiosas, representações absurdas, em suma, o irracional. Daí o enunciado incisivo que obriga o filósofo a buscar os fundamentos da religiosidade como inseparáveis da moral: “Encontramos no passado, encontraríamos mesmo hoje sociedades humanas que não possuem nem ciência, nem arte, nem filosofia. Mas não houve jamais sociedade sem religião” (BERGSON, 2008b, p.105).

Segundo o miolo da obra *A Evolução Criadora*⁷, sabemos que a humanidade, uma espécie animal, busca por natureza todos os meios de preservar-se, sua organização e suas ações visam prioritariamente à própria conservação. No entanto, como criação vital em que a consciência abriu uma fresta para prosseguir o avanço de seu movimento, o humano tem a possibilidade de lançar-se a uma conquista permanente de si que se contrapõe à tendência a imobilizar-se. Ainda segundo os principais desenvolvimentos teóricos da obra anterior, a significação do homem como sucesso do elã, ancorada no processo pelo qual a inteligência remonta a seu próprio princípio e se transfigura pela intuição, é reiteradamente mobilizada como ponto alto da metafísica, além de sustentar a tese da diferença de natureza entre os homens e outros seres vivos. Se as prerrogativas biológicas explicitadas nesse percurso já haviam advertido sobre a tendência inversa que também incide sobre a espécie inteligente, a circularidade estéril do instinto, essa ambivalência não comprometia a afirmação positiva e enfática de que o humano é a *razão de ser* do processo evolutivo. Em outros termos, a despeito de sua imanência à animalidade, a espiritualidade do homem aparecia como princípio no qual a inteligência poderia reabsorver-se, impelindo-se à sua própria superação. A vida como corrente ascendente é, portanto, continuamente forçada a vencer o obstáculo da corrente inversa, ela aparece à filosofia da duração como “uma onda imensa que se propaga a partir de um centro e que, sobre a quase totalidade de sua circunferência, se detém e se converte em oscilação no mesmo lugar” (BERGSON, 2007, p.266). O ponto de torção, no qual se vence o obstáculo, é a espécie inteligente: ao dominar a matéria, ela abre o caminho para que a impulsão passe livremente: “é essa liberdade que registra a forma humana” (BERGSON,

⁷A filosofia moral-religiosa oriunda do pensamento em duração vem novamente equacionar e explorar a relação entre a mobilidade espiritual como estofo do real e as interrupções às quais ela se presta por seu próprio desdobramento em materialidade. A história humana exhibe, nesse sentido, a luta criativa (e exaustiva) entre as direções implicadas na totalidade do tempo, a tendência à conservação que em *Dois Fontes* será referida recorrentemente pelas noções de “fechado” e “estático”, o movimento criador do elã que avança, com querer ou vontade, explicitado através dos termos “aberto” e “dinâmico”. As duas direções são encontradas na descrição das configurações coletivas e dos fenômenos sociais e religiosos como decorrências diretas do estudo da vida, isto é, da interpretação filosófica da evolução vital levada a cabo no livro anterior.

2007, p.266). A condição criada pela vida nessa espécie consiste precisamente na faculdade diferencial pela qual ela pode adaptar-se à matéria, e por isso mesmo dominá-la – a intelectualidade.

A história humana traz ao campo dessa metafísica positiva e confiante, entretanto, fatos que obrigam o filósofo a rever a caracterização da espécie. Em contrapartida à constatação do “sucesso evolutivo”, o alargamento do campo de fenômenos promovido pelo estudo das sociedades induz um olhar retrospectivo sobre a teoria da vida que problematiza a definição do homem como veículo especial de libertação do *elã*. A mudança de plano da investigação vem então jogar um balde de água fria no excessivo otimismo em torno da humanidade. Se a linha de evolução “que leva ao homem” apareceu, ao fim e ao cabo, como aquela que penetra a matéria para “nela abrir uma passagem subterrânea, abrir caminho e reaparecer à luz” (BERGSON, 2009, p.21), esse ser catalisador da liberdade não escapa inteiramente à repetição e ao automatismo que governam as espécies em sua luta pela sobrevivência. A mudança de tom e mesmo de direção em relação à vida humana como exceção é patente na última obra. Mais explicitamente, a articulação entre matéria e vida que *A Evolução Criadora* sustentava como responsável pelo lugar especial do homem na natureza muda de estatuto na exata medida em que o foco da análise moral passa para o plano do princípio criador. A mudança de plano impõe à análise filosófica questões que a metafísica da vida não se colocou, e não necessitava colocar-se, especialmente a pergunta sobre a origem daquilo que se caracterizou como causa profunda da vida. A própria corrente de consciência cuja interrupção se inverte em matéria. A inversão do espírito em materialidade se explica, aliás, ainda no universo da teoria da vida, como engenho pelo qual um *obstáculo* potencial se converte em *instrumento* através do qual a corrente imbricada de tendências pode dissociar-se e avançar. O mistério insondável era assumido na descrição do movimento criador do *elã*, para além do qual não havia o que encontrar, e nesse contexto, a delimitação do lugar e do sentido da humanidade na corrente da “Consciência em geral” também não implicava um recuo a outro princípio que lhe conferisse, talvez, outra razão de ser “além de si mesma” (BERGSON, 2008b, p.273).

As análises da moral e da religião, por conseguinte, não significam apenas um aprofundamento da metafísica, com a descoberta de novas dimensões da duração, mas implicam revisões de fôlego sobre a conclusão do estudo das relações entre a consciência individual e a consciência coextensiva à vida. Bergson “reconta” o final da sua cosmologia operando uma modificação que não deixa de surpreender: a espécie humana não é *em si*

mesma, como ele mesmo afirmara, o resíduo pelo qual o elã criador que está na raiz da vida escapa da circularidade em que recai a cada etapa de seu progresso, resíduo através do qual a espécie permaneceria “habitada por uma pulsão axial a ir mais longe” (MARQUET, 2007, p. 24). A pulsão do elã é o que permite descrevê-lo como vontade, e a aproximação entre o movimento da vida – exigência de criação – e a noção de vontade conjuga as duas determinações imanescentes à duração, “superação e conservação simultaneamente presentes no elã original que se analisam na e pela travessia da matéria, sem jamais se separarem completamente (MARQUET, 2007, p. 21). Agora, a humanidade ressurgue como direção do elã originário que esgota seu efeito, e a própria impulsão vital nela se vê impedida de algum modo de seguir seu avanço. Mais explicitamente, a odisseia da evolução vital foi interpretada como articulação entre espécies e organismos segundo a tentativa incessante do elã de seguir adiante, movimento no qual matéria, vegetabilidade, animalidade e instinto vão estruturando as condições da linhagem inteligente, aquela em que o elã se vê desperto e ativo. Agora, nuançando o alcance da via intelectual, a reinterpretação da história evolutiva à luz do critério da exigência de criação preconiza que a espécie humana somente pode expressar a essência do movimento criador através do esforço da inteligência em reabsorver-se no todo, isto é, pela conjugação com a intuição, esforço que faz do homem um ser capaz de criar. Esse esforço ultrapassa a espécie e se concentra apenas em alguns indivíduos. Isso significa dizer que o progresso evolutivo retomado em novos contornos traz ao território da metafísica outra dimensão, agora negativa, por assim dizer, a propósito do homem: enquanto espécie desse planeta, “sobre a terra, a espécie que é a razão de ser de todas as outras, não é senão parcialmente ela mesma” (BERGSON, 2008b, p.273):

Tudo leva a crer que a matéria que se encontrou complementar à vida em nosso planeta era inadequada a favorecer o elã. A impulsão original produziu então progressos evolutivos divergentes, em lugar de se manter indivisa até o fim. Mesmo sobre a linha na qual o essencial dessa impulsão passou, ela acabou por esgotar seu efeito, ou antes o movimento se converteu, retilíneo, em movimento circular. A humanidade, que está no final dessa linha, gira em círculo (BERGSON, 2008b, p.273).

A humanidade gira em círculos na forma natural em que se organiza para viver, concretizada em sociedades fechadas cuja coesão é garantia pela moralidade de pressão e pela religiosidade estática. Um conjunto de valores e costumes conforma uma totalidade cuja raiz é o hábito, expediente da inteligência dada sua base corporal, e esse *todo da obrigação* acaba por estruturar e manter a moralidade dos grupos sociais, configurando uma das faces da

socialização. A outra face, complementar, é constituída de representações fabuladas que auxiliam o homem a conviver com a representação – que só a inteligência pode engendrar – de seu aniquilamento, a ideia da morte. Se as duas condições de conservação da sociedade seguirem suas inclinações ilimitadamente, certas estruturas sociais se tornarão cristalizações quase impermeáveis ao outro, à mudança e à própria vida. Moral e religião naturais constituem, portanto, sociedades que tendem ao imobilismo. Mas essa dimensão da vida social expressa apenas uma “metade” da moralidade – e o núcleo teórico da última obra de Bergson se concentrará na caracterização do movimento (também concretizado, pontualmente e em distintas intensidades, ao longo da história) de abertura pelo qual uma moral absoluta se institui, a partir de seus agentes, indivíduos excepcionais descritos como heróis ou criadores.

O esforço para conquista permanente de si, já indicado na metafísica da vida, é a potencialidade através da qual o homem se define de direito e de fato como criador. E é esse esforço que incide na recuperação da vontade abatida nos ambientes quase naturais da vida coletiva. O papel da intuição e da emoção nela implicada, diante desse cenário, não se resume mais a resolver impasses metafísicos e retornar aos movimentos interiores à duração: a questão se transforma em refundação da *práxis* enquanto tal, através de ações destinadas a romper cristalizações sociais sedimentadas. A organização social em grupos que excluem o que se configura como “outro” e a prática religiosa derivada essencialmente do medo da morte estão do lado do estático, do imóvel, do espaço. A intuição aqui deve levar um combate próprio, especial, porque concentrado na recuperação da vontade em sua relação intrínseca com o conhecimento. É esse o contexto das análises da religião, e nele se estabelece uma nova articulação entre a vocação representativa da inteligência e a dimensão emotiva da intuição. Enfatizamos aqui como a última obra aponta para a intuição um papel que ultrapassa ilimitadamente suas origens vitais, bem como suas potencialidades cognitivas – atribuindo-lhe uma função no campo da ação, através da sua relação com a vontade e a sensibilidade:

Assim, aos olhos de uma filosofia que se esforça para reabsorver a inteligência na intuição, muitas dificuldades desaparecem ou se atenuam. Mas uma tal doutrina não facilita apenas a especulação, ela nos dá também mais força para agir e para viver (BERGSON, 2007, p.271).

Retomemos o ponto relevante para a discussão sobre a religião que se situa no centro do livro. Para além de seus percalços no conhecimento especulativo, nossa faculdade natural é marcada por uma limitação também na ordem prática, na vida moral. Ao introduzir e reforçar, numa coletividade humana, um comportamento que visa à mera conservação, tendendo à imobilidade no sentido de preservar os grupos em seu modo de vida comum, a inteligência

abre mão, em certa medida, da liberdade. Mais que isso, como faculdade de representação, a inteligência interfere e é influenciada por nosso querer, a vontade que opera na relação equilibrada com o mundo, e essa relação de mão dupla recebe um peso inesperado a partir da produção e apresentação, à nossa consciência individual e coletiva, de representações sobre a indeterminação, a contingência, o fracasso e a inevitabilidade da morte. Entra em cena o que faltava à teoria da vida: o esforço para tornar-se criador incide sobre um conjunto de relações envolvendo a sensibilidade, a vontade e a inteligência. E as descrições sobre as formas de moralidade trarão à cena do bergsonismo esclarecimentos sobre algo que nele se movimentava desde o seu primeiro ato filosófico, o estudo dos estados conscientes, no qual a sensibilidade, descrita em diversos planos, ocupava o papel principal. Com efeito, a relação entre sensibilidade (senão emoção), entendimento e vontade (ou se quisermos, entre estados de consciência eminentemente afetivos, representações mentais e força de agir) define-se através da sua temporalidade própria, e é nessa temporalidade que reside a base da vida moral.

Entre vários elementos sobre os quais o trajeto de *Duas Fontes* se estrutura, cabe observar a posição crítica de Bergson face à tese da base racional da moral. Efetivamente, a moralidade se funda na vida, e a inteligência executa na sua estruturação um conjunto de operações pelas quais as sociedades se constituem e se desenvolvem. Mas a dimensão da vida que a moral e a religião podem espelhar depende daquilo que move os homens em sua história, do esforço que são capazes (ou não) de empreender para adotar uma ou outra direção vital: é em termos de *enfraquecimento da vontade* que o problema moral surgirá aos olhos de Bergson. Se a inteligência, por sua própria essência, oscila entre um retorno ao instinto (e ao primado da conservação que lhe é próprio) e a retomada do movimento criador do *elã*, não é de si mesma que ela retira a força para pender para a via “ascendente”. Tudo se joga então na determinação das condições que permitem à humanidade passar de potencial sucesso da vida à sua consagração de fato: o *elã* vital pode ser propulsionado em seu próprio sentido através da polarização da vida consciente para o futuro, criação de si por si, que se efetiva pelo esforço: “em suma, a humanidade guarda o movimento para ir mais longe na medida em que *sua vontade intensifica a vida que nela se projeta*” (RIQUIER, 2008, p.72, grifos nossos). Ao entrar em cena, o esforço da vontade apresenta-se como a noção que a filosofia da vida não explorou em profundidade, e responde em parte pelas revisões a que aludimos acima. A mudança de cenário a que nos reportamos decorre da constatação de que, *apenas como ser inteligente*, o homem não segue a direção ascendente do *elã*.

Com efeito, tais revisões se processam mediante o desvio do olhar do filósofo, que de certo modo abandona a natureza, a vida e a espécie humana em nome da tentativa de apreensão do princípio criador que lhes subjaz. No amplo espectro de fatores que tornam a análise de *Duas Fontes* uma tarefa de difícil envergadura, destacamos a originalidade que traz ao mesmo plano de investigação, por um lado, a face mais concreta e nítida da vida humana, sua organização em sociedades na história; de outro, o horizonte mais difuso das formas de religiosidade, aí incluída a visão ou intuição mística. Assumindo que essa nova perspectiva de análise muda o plano de sua reflexão para uma dimensão extra-filosófica, Bergson expõe em que aspectos o estudo da natureza *naturante* – o princípio criador que subjaz ao elã vital e à sua composição com a matéria – supera a imagem para a qual convergem as teses cosmológicas, a da natureza *naturada*, o cosmos atravessado pela vida em meio ao qual se destaca a humanidade. Note-se que a mudança de plano se define pela alusão a um tipo de *intuição* que não é mais filosófica, não é mais aquela “apoiada na ciência” (BERGSON, 2008b, p.271)⁸.

A abertura moral e religiosa representa então a possibilidade de novamente romper o círculo da repetição que assombra a humanidade. Ela deve conseguir, para tanto, fazer desse possível rompimento uma passagem, uma transformação que não devasta. Através de uma transformação assim vislumbrada, a abertura carrega consigo a solução para os impasses que a tendência ao fechamento impõe ao ser humano, entre os quais se inseriu a concretude aniquiladora da guerra. Mas tal solução só é factível e compreensível pela sua presença e efetivação na estruturação social em diversos níveis e contextos históricos. A análise das sociedades, vinculada à das religiões, exige que seja determinada a relação existente entre o fechado e o aberto, relação que, uma vez compreendida, é a *condição mesma da passagem* de um ao outro. Passagem identificada como abertura à sociedade dos homens e à religiosidade que incide nas almas, de modo a religá-las através de uma emoção, o amor, essa mesma que definirá o princípio criador em torno do qual trajeto do livro se move em profundidade. Sem entrarmos no debate sobre o papel do misticismo nesse percurso, podemos indicar aqui como a religiosidade opera na estruturação social de maneira inelutável, e isso precisamente na vida

⁸ Ao retomar a terminologia de Espinosa, conferindo-lhe um pequeno desvio de sentido, Bergson orienta seu leitor para o âmago dos fenômenos que se trata agora de explorar: a compreensão da moral é indissociável do estudo da religiosidade porque diz respeito à noção de criação, não mais abordada do ponto de vista da natureza criada. Ao princípio criador se reporta um conjunto especial de experiências relatadas e absorvidas historicamente como prerrogativas dos místicos. Esse é o delicado e polêmico contexto em que a noção de abertura recebe seus esclarecimentos mais relevantes. Não trataremos aqui desse núcleo teórico do livro, mas cabe ressaltar que a mística será trabalhada como uma experiência especial cuja efetividade histórica depende da sua propagação e articulação com as formas de religiosidade constituídas. Do estático ao dinâmico há uma passagem, resta saber as condições de tal passagem.

coletiva diretamente derivada de nossa conformação biológica. Mais que isso, a maneira pela qual o filósofo concebe a abertura moral retoma a teoria do *elã vital* em sua dupla dimensão, avanço criador atravessado pelas pausas em que o *elã* gira em círculos. Portanto, é ainda das sugestões do *elã* que derivam as ações e funções pelas quais se instituem a moral e a religião. A base da religiosidade estática, sem a qual a emoção criadora não pode ter eficácia para a vida coletiva⁹, concentra-se numa função especial do espírito, a *fabulação*, cuja origem é restituída ao progresso evolutivo – daí a mobilização das principais conclusões de *A Evolução Criadora* para justificar e sustentar uma das teses maiores de *Duas Fontes*, a da imanência da religião à vida.

DA ORIGEM VITAL ÀS REPRESENTAÇÕES FANTASIOSAS: INTELIGÊNCIA, FUNÇÃO FABULADORA E INSTINTO VIRTUAL

No esteio de sua filosofia da vida, Bergson desenvolve a explicação para o modo de estruturação das sociedades humanas tal como saem das mãos da natureza. Organizadas à luz dos interesses de um grupo, *clã*, família, cidade, pátria, em diversos níveis de complexidade, desde as formas mais primitivas até as mais civilizadas, elas necessitam da moralidade que funciona como fator de vinculação ou ligação. Suporte da coesão social, o conjunto de valores e máximas obedece a uma espécie de princípio, o todo da obrigação, e por isso a fonte dessa moralidade define-se como *pressão*. De um modo geral, a principal conclusão do primeiro bloco de análises de *Duas Fontes* consiste na caracterização das estruturas sociais desenvolvidas em consonância com as prerrogativas vitais da humanidade¹⁰. As sociedades naturais devem sua coesão a uma moralidade de pressão, submetidas a uma totalidade que

⁹ A conjugação entre a essência intelectual da espécie humana e as emoções supraintelectuais que certos indivíduos podem veicular é o caminho da superação – essa é a principal afirmação advinda das reflexões levadas a cabo em *Duas Fontes*. Não trataremos aqui desse núcleo da obra, mas importa reafirmar que a propagação dessa emoção depende de que as variadas estruturas sociais, econômicas e políticas se encontrem num certo estado de equilíbrio pelo qual sua estabilidade seja minimamente garantida. A moral fechada e a religião estática são pilares dessa estabilização, e o direcionamento para a exclusão, a guerra e a potencial destruição da espécie e do planeta decorrem da distorção de seu papel. A linha entre a necessidade de tais pilares e a possibilidade de transformação pela abertura é certamente tênue, por isso a importância e a surpresa que marcam o último livro de Bergson. Podemos dizer que se trata de pensar a abertura moral não como ruptura da ordem estabelecida, mas com passagem interna à estruturação conquistada historicamente.

¹⁰Em outra ocasião, analisamos em mais detalhe a moralidade de pressão, buscando explicitar sua relação intrínseca com a metafísica da vida, especialmente ao evidenciar o papel dos hábitos na constituição do todo de obrigação. Tanto a memória corporal de *Matéria e Memória*, quanto a descrição do instinto em *A Evolução Criadora* constituem os fundamentos da primeira parte da moral, e tais fundamentos partem da constatação de que a inteligência, faculdade da espécie, assume direções instintivas ao trabalhar pela conservação da espécie. O mesmo tipo de articulação, ainda que com diferenças significativas, opera na religião. Sobre o todo de obrigação, tomamos a liberdade de enviar o leitor para o seguinte artigo: Pinto, D.C. M. “A análise bergsoniana do social entre natureza e cultura: psicologia, biologia e filosofia moral à luz da duração”. *Dissertatio Revista de Filosofia*, vol. suplementar 4, p. 26-50, 2016.

lhes é imanente e funciona como impedimento para que as inteligências individuais sigam a tendência a buscar apenas seus próprios interesses – a obrigação vivenciada pelos indivíduos é a arma contra o egoísmo que pode arrebatá-los. Para que seres livres pautados pela tendência individual ao prazer (o que implica seguir a imagem de felicidade que são capazes de representar) possam viver, necessitam de uma pressão advinda de um conjunto de valores absorvidos como quase naturais, cuja força deriva exatamente do fato de que hábitos e costumes coletivamente desenvolvidos formam uma totalidade que não se reduz a nenhum de seus elementos. Do mesmo modo, tal como o início do segundo capítulo da obra busca descrever, a religião, fenômeno complementar à moral que perpassa a socialização humana em seus diversos momentos na história, institui-se através da produção de representações imaginárias como contrapartida de uma consequência interna à constituição da espécie humana – a consciência que nossa inteligência nos impõe sobre a nossa mortalidade.

Mas a essa disposição ao fechamento cuja fonte no âmbito moral é a pressão, prolongada numa religiosidade tendente ao estático, vem juntar-se, em doses variadas, uma nova fonte de valores, a aspiração, que se prolonga numa religião derivada de um sentimento, o amor, e cujo teor é *dinâmico*. A abertura moral e religiosa está também fundada na vida: a possibilidade de abrir o que a invasão dos expedientes inteligentes pelas tendências ao *estático* fechou se reporta à ambiguidade que atravessa nossa existência, pela qual a intelectualidade se vê situada num *entre-deux*, oscilando entre a mimetização do instinto e a impregnação da intuição. A filosofia moral de Bergson explora tal oscilação e lhe confere valor de verdade por sua implicação nas formas concretas de socialização e na presença de indivíduos excepcionais que historicamente impulsionaram os homens a uma transformação em todos os sentidos essencial. Ao fazê-lo, ela redimensiona a própria relação entre a principal capacidade da inteligência para o conhecimento, a produção de representações, e a potencialidade inscrita no *homo faber* que subjaz à sua essência, a emoção espiritual ou espiritualizada pela qual o filósofo terminará de caracterizar a intuição. Entre os afetos e as representações, o psiquismo humano está implicado na dimensão metafísica da vida, tanto em seu nível cosmológico, quanto no plano específico da tematização da criação e de Deus a que Bergson é conduzido.

A filosofia moral se constrói pelo exame de duas maneiras de organização social-religiosas. E a originalidade de Bergson reside precisamente no fato de que o contraste entre tais formas se explicita trazendo consigo a sua ligação – as sociedades fechadas e as religiões estáticas são condições de coesão sob as quais a abertura pode se concretizar. Duas metades

da moral se configuram através de dois tipos de práticas sociais e religiosas, cujos fundamentos são a origem biológica dos seres inteligentes. Para superar os limites das reflexões sociológicas e antropológicas que não dão conta da pergunta fundamental sobre a função da superstição, a metafísica da vida entra em cena. Assim, não é suficiente defender, por exemplo, a posição de Lévy-Bruhl¹¹ sobre a ligação entre a imaginação fantasiosa responsável pelas superstições e a mentalidade primitiva, imputando ao progresso mental e intelectual a sua superação. Também não basta recorrer à noção de representações coletivas (central à análise de Durkheim) e atribuir-lhes a potencialidade de oposição frontal às representações mentais dos indivíduos. As duas vertentes não podem explicar a função da superstição, ao mesmo tempo em que não nos oferecem uma explicação consistente para seu desacordo radical com o mundo mental eminentemente racional.

O fato paradoxal do qual a reflexão tem que dar conta é a relação intrínseca entre a racionalidade humana e a irracionalidade de parte de suas representações: “o *homo sapiens*, único ser dotado de razão, é também o único que pode suspender sua existência a coisas irracionais” (BERGSON 2008b, p. 106). Daí a questão que se apresenta à filosofia, para a qual nem antropólogos, nem sociólogos, a despeito de traçarem o terreno das pesquisas sobre costumes e crenças que iluminam os estudos psicológicos e etnológicos, encontram as boas respostas, qual seja, saber como a humanidade definida por sua razão pode aceitar o irracional em suas práticas, crenças e até valores¹². A via bergsoniana se guiará pelos fatos, dialogará com as ciências sociais, mas fará sobressair a estrutura geral do espírito como linha mestra de tal aceitação. Importa ressaltar que essa estrutura se resolve em inteligência, individual e coletiva, no seu âmbito diretamente delimitado pelas necessidades da espécie. Bergson retoma aqui a primazia da função, para compreendermos os usos originários do intelecto, base da atividade espiritual, e tais usos se instituem na vida coletiva que busca a conservação dos grupos.

O contraste com limites das explicações sociológicas funciona como baliza para a investigação: a tese durkheimniana das representações coletivas se embaraça com a diferença

¹¹ A força das hipóteses de Bergson se vê testada pelo confronto com reflexões de fôlego sobre a vida social, a cultura, a moral e a religião que estão fazendo a história da antropologia e da sociologia na primeira metade do século XX, tal como é o caso de Durkheim e Lévy-Bruhl. O capítulo II de *Duas Fontes* nos oferece uma série de argumentos e comparações que mostram a fertilidade da filosofia da duração no âmbito da teoria das ciências humanas.

¹² Cabe observar que o ponto de partida crítico assumido por Bergson reside na constatação da negligência face à função da superstição que deriva nas explicações (científicas e filosóficas) insuficientes: sem perguntar a que servem as fantasias fabuladas que estão na base da religiosidade desde os primórdios do homem não há como compreender sua presença no primitivo e no civilizado, no coletivo e no individual. E é justamente pelo diagnóstico que antecede o último livro, a depressão biológica inerente ao ser humano, que o filósofo pode estabelecer tal função e, assim, mostrar como inteligência e representações absurdas podem estar tão vinculadas.

conflitiva e irreconciliável entre o individual/psicológico e o coletivo/sociológico. Essa diferença não pode ser radical, e a experiência corretamente interpretada aponta a complementariedade entre os dois. Na verdade, Bergson avança muitos passos, em termos do debate científico que lhe é contemporâneo, para superar o conflito interminável entre psicologia e sociologia, entre as tentativas de pensar a formação mental do indivíduo isoladamente ao seu modo coletivo de vida, e os excessos dos cientistas sociais que negam valor e causalidade ao indivíduo como origem das produções mentais que conformam o domínio da cultura. Trata-se apenas, para ele, de reconhecer que a sociedade não resulta da mera justaposição de indivíduos nem se reduz a um contrato firmado segundo uma lógica permeável à investigação histórica e documental. As sociedades humanas saem das mãos da natureza, e a torção, ruptura e superação de limites que Bergson apontará através da noção de abertura estão igualmente compreendidas em sua metafísica, que retoma a noção de natureza como duração.

Mas, antes das prerrogativas metafísicas, a filosofia moral deve criticar e, em certo sentido, corrigir, os equívocos científicos especialmente derivados dos problemas de método. Por sua tendência a generalizar, a buscar conceitos para agrupar séries homogêneas de fenômenos, a psicologia tratou do problema da superstição como caso especial da faculdade de imaginar, e tratou essa mesma faculdade dentro do escopo das “faculdades gerais de perceber, interpretar, compreender” (BERGSON, 2008b, p.109). Ao não recortar seu objeto segundo suas articulações naturais, o estudo científico dos processos mentais perde de vista o modo de funcionamento das ditas faculdades segundo suas funções vitais e conforme os objetos aos quais se aplicam. É no bojo desta crítica que o filósofo traz ao campo da investigação duas funções da inteligência originadas e adequadas à dimensão social da vida, o que significa ainda uma dimensão biológica, em sentido compreensivo. A primeira delas se deixa observar pela ação da inteligência visando às relações intersubjetivas, tomando como objeto de aplicação não mais as coisas, mas as pessoas, o tecido social. Trata-se do bom senso, e experiências bem definidas e acessíveis ao mais comum dos homens evidenciam indivíduos dotados de imensa capacidade de cálculo, cientistas, físicos, até mesmo psicólogos incapazes de administrar suas próprias ações, apresentando dificuldades intensas de adaptação ao meio social. A eles falta essa função específica, o sentido social.

Os casos abundantes de patologias e desajustes em pessoas com alta capacidade intelectual, cujo raciocínio permanece ativo e eficaz, a despeito de se encontrarem em situação de adoecimento psíquico grave e persistente, impõem a constatação de que o espírito

humano admite funções distintas em sua estruturação própria e em seu desenvolvimento. Sem entrar nos meandros, variedades, tipologia, estudos psicopatológicos, enfim, sem detalhar uma condição que, de resto, Bergson já estudou minuciosamente e tomou como base da investigação levada a cabo em *Matéria e Memória*¹³, ele pode extrair a principal consequência para a análise da moral e da religião: a existência de uma faculdade especificamente voltada à vida em comum, o bom senso ou senso social, depositada no ser humano pela natureza como um diretriz geral para a vida partilhada com seus semelhantes:

O bom senso, que se poderia denominar o sentido social, é inato ao homem normal, como a faculdade de falar, que implica igualmente a existência da sociedade. [...] Se, no caso dos insetos, são as ações que são pré-formadas na natureza, no caso do homem é apenas a função – ela está organizada no indivíduo para ser exercida na sociedade (BERGSON, 2008b, p.110).

Com o bom senso postulado enquanto faculdade imanente, mas irreduzível ao raciocínio, aos expedientes espacial-geométricos que são a excelência da inteligência e se desenvolvem com ela, Bergson pode acrescentar a segunda função por assim dizer espiritual que está implicada na vida social: a capacidade de produzir representações fantasiosas¹⁴ que formam parte do repertório não racional da cultura, as superstições. A apreensão gradual da compenetração entre o racional e o irracional, ou a explicação para a presença do absurdo na faculdade intelectual, nos seres de razão, explicita a *démarche* filosófica bergsoniana, que se funda na observação (aqui histórica, etnográfica, sociológica e psicológica) e se realiza sempre segundo bases concretas, evitando a generalização excessiva e abstrata que perde de vista “as linhas marcadas pela natureza” (BERGSON, 2008b, p.111). O cuidado com os perigos da generalização apressada e a devida atenção à função vital das distintas capacidades

¹³A teoria psicológica da memória, que explica os processos iniciais de conhecimento como reconhecimento, isto é, articulação entre lembranças e percepções, é o núcleo central do tratamento conferido por Bergson ao problema do dualismo. Estruturando sua análise dos processos mentais através de teses a um só tempo psicológicas e neurofisiológicas, o filósofo desenvolve a concepção dos planos de consciência, atravessados pelos atos mentais que atingem diferentes níveis: “Há, portanto, tons diferentes da vida mental e nossa vida psicológica pode ser desempenhada em alturas distintas, conforme grau de *atenção à vida*” (BERGSON, 2008, p.7, grifo do autor). Partindo dessa diretriz, Bergson aponta as linhas gerais dos processos de formação das ideias gerais e de associação de ideias, baseados nas ricas e variadas composições entre campos atualmente percebidos e lembranças atualizadas parcialmente a partir de uma memória pura, conservação integral do passado. O papel do diálogo com o trabalho científico sobre as patologias cerebrais e mentais é uma das vertentes da teoria, e análises minuciosas sobre a disfunção que subjaz a esses distúrbios evidenciaram como o raciocínio pode estar intacto num indivíduo que delira e está incapacitado de efetivar as mais simples ações cotidianas. Note-se a referência à atenção à vida, justamente o que se encontra enfraquecido nas patologias e na vida social. Sobre isso ver *Matière et Mémoire*, capt. 3 (BERGSON, 2008, pp. 173-198).

¹⁴ O termo usado em francês é “*fantasmatiques*”, e sua ligação com a ideia de fantasia, capital à psicanálise, é evidente. Mesmo considerando a adequação da tradução do termo por “fantasmáticas”, optamos por “fantasiosas”, pensando na noção psicológica de fantasia. Sobre essa noção, ver KECK, F.; WATERLOT, G. Dossier critique, nota 16, in BERGSON, 2008b, p.417.

mentais conduzem o filósofo a estabelecer a diferença entre fabular e imaginar, ao contrário dos psicólogos que, guiados pelas disposições inscritas na linguagem, buscam tratar diversos processos mentais, que estão na base da invenção, da descoberta, da arte, através de uma faculdade única, determinada pelo conceito geral de imaginação. A psicologia nada mais faz senão seguir os ditames do conhecimento prático, recaindo no problema que será perseguido por Bergson do início ao final de sua obra, qual seja, os equívocos teóricos que derivam do fato de não se distinguir entre o papel da ciência e o da filosofia e assim tomar como verdadeiro o que é discernimento prático. Em níveis distintos, as ciências são vítimas desse equívoco segundo o caráter de seus objetos – mais ou menos afeitos à duração – e segundo os objetivos que perseguem em certos períodos de seu próprio desenvolvimento. A psicologia é uma ciência exemplar a esse respeito: tratando do mental, não dosa a tradução dos fenômenos em termos de extensão, não se previne contra a espacialização inconsciente e retoma o fio de uma metafísica “que precisou se conformar aos hábitos da linguagem, os quais se regem eles próprios pelos do senso comum” (BERGSON, 2006, p.7). Assim, o filósofo aproxima aqui psicologia e ciências sociais, dialogando com diversos projetos nesse campo de maneira a um só tempo crítica e produtiva. A análise da superstição representa uma etapa decisiva nesse contexto, pois as fontes da religião podem ser alcançadas a partir da determinação precisa sobre a função fabuladora.

O problema da “irracionalidade natural” encontra, desse modo, suas condições de *reposição*, indicadas pela adequação do tratamento da fabulação ou “ficção” como uma faculdade distinta da imaginação pura e simples: “convenhamos colocar à parte as representações fantasiosas, e chamemos ‘fabulação’ ou ‘ficção’ o ato que as faz surgir” (BERGSON, 2008b, p.111). A recolocação do problema pela diferenciação da função implica consigo ter sempre à vista o seu valor para a vida: para que serve uma tal capacidade dadas as necessidades de sobrevivência? Mais que isso, a função fabuladora deve ser estudada considerando-se o que ela é essencialmente, uma função psicológica, tal como a percepção e o reconhecimento, totalmente redimensionados em *Matéria e Memória* à luz da ação. Aqui, como lá, a relação entre função e estrutura deve ser aprofundada, sem concessão prévia à prioridade de uma delas, e isso só se alcança dadas as suas prerrogativas vitais. Bergson assim expõe o fio condutor reencontrado no caso do estudo da religião: em sua figura natural, em sua dimensão estática, condicionada pela necessidade de conservação, ela depende de uma função cuja estrutura é determinada pelo “partido que o espírito pode tirar” (BERGSON, 2008b, p.112) através do seu exercício. Essa funcionalidade da fabulação implica que ela seja

uma especificidade da imaginação cuja *razão de ser é a religião*, mesmo que a imensa e rica variedade de fábulas que podem originar mitos, romances, dramas, etc., possa nos dar a impressão de que fabular e imaginar sejam atividades mentais equivalentes. Em outros termos, determinar o papel da fabulação para a vida significa compreender a função vital da própria religião, encontrar a que necessidades ambas vêm atender, e fundamentar por isso mesmo seu pertencimento à espécie humana – sua raiz na evolução criadora da vida. Se a origem biológica da fabulação está determinada pelo fato de que a inteligência se funda na vida, o estudo das produções advindas dessa faculdade virá provar, em contrapartida, como a função fabuladora serve à vida, e responde assim ao papel de *verificação* para a conformação social inscrita na espécie.

É fundamental para a sequência das demonstrações de Bergson, portanto, cercar com precisão a que necessidade essencial da vida a função fabuladora vem atender. E essa delimitação traz à tona um aspecto relativo ao caráter especial da ficção – quando eficaz, ela se comporta como *alucinação nascente* e, enquanto tal, atinge a sensibilidade simulando uma percepção. Sabemos que a percepção é originariamente uma ação nascente que se configura como campo de possibilidades objetivas para nosso corpo. Uma imitação de percepção eficaz atinge diretamente nossa ação, a ela oferecendo outras possibilidades, configurando um novo “perceptível”, terreno para outras ações. Nesse sentido, a fabulação serve de contrapeso, se contrapõe ao raciocínio e ao juízo, funções mais intelectualizadas do espírito. A ficção implica ou introduz uma experiência, e assim modifica de imediato as disposições de uma pessoa, porque transforma os fatos pinçados do real por nossos sentidos: “nada resiste aos fatos” (BERGSON, 2008b, p.113), nada, isto é, nem mesmo e sobretudo os raciocínios e expedientes intelectuais. Se a atividade intelectual comporta em si mesma perigos, como o filósofo descreveu na análise das sociedades fechadas, a natureza deve ter dotado os seres humanos de mecanismos de defesa contra efeitos colaterais, sem que o trabalho central da faculdade enquanto tal seja comprometido. Esse é o papel da fabulação:

Se a inteligência do indivíduo devia ser retida, numa inclinação perigosa para o indivíduo e a sociedade, isso só poderia ser feito através de constatações aparentes, de *fantasmas de fatos*: na falta de experiência real, é uma *imitação* (falsificação) da experiência que se deveria suscitar. Uma ficção, se a imagem é viva e obsessiva, poderá precisamente imitar a percepção e, por isso, impedir ou modificar a ação (BERGSON, 2008b, p.113, grifos nossos).

Ressaltemos que é *em termos de ação* que a análise concreta da fabulação e da religião, os fenômenos que se trata de esclarecer, se efetiva. As ficções se contrapõem às

representações intelectuais de base objetiva porque as últimas podem acarretar consequências no plano da vontade que contribuem para a dissolução social, para a intensificação do medo, para a dificuldade de agir diante do imprevisível, da perspectiva do fracasso e sobretudo da inevitabilidade da morte. O movimento vital, que desembocou numa espécie capaz de dominar a matéria e viabilizar o avanço e a criação essenciais ao elã, teve engenhosidade suficiente para nela imprimir capacidades que podem lidar com efeitos colaterais indesejáveis. O ambiente teórico e histórico que envolve *Duas Fontes* preparou a reflexão do livro justamente pela constatação de que tais efeitos encaminham a humanidade à sua possível dissolução, por via de seu enfraquecimento, de uma organização social fundada no medo e na exclusão. A função fabuladora desempenha o papel de garantia da coesão social, assim como o todo de obrigação (cujas raízes são os hábitos), por sua capacidade de contrabalançar o efeito das representações insuportáveis que a inteligência pode produzir em seu curso natural na relação com a experiência.

Ao assim cumprir seu papel, a fabulação aproxima-se de uma tarefa conferida ao instinto, segundo as conclusões da obra anterior. Com efeito, Bergson desenvolve, no segundo capítulo de *A Evolução Criadora*, uma leitura interpretativa dos fatos evolutivos cujo resultado é a aproximação entre a corrente que atravessa a matéria e com ela cria os organismos e a *consciência*, no sentido de busca de libertação. Interessa lembrar aqui que nesse trajeto se explicam as duas tendências imanentes à linha da animalidade¹⁵: no interior do reino caracterizado pelo movimento indeterminado e pela intensificação da percepção consciente, uma divergência acontece para melhor prosseguimento do elã. De um lado, a vida desenvolve uma linhagem de espécies em que a faculdade dominante dá seguimento ao trabalho de organização da vida – o instinto. De outro, o elã-consciência se exterioriza moldando suas ações sobre a matéria, e assim a conhece e a domina. Eis a origem vital da inteligência, que responde por sua forma essencial, a espacialidade: a evolução nos mostra “na faculdade de compreender, um anexo da faculdade de agir, uma adaptação cada vez mais precisa, cada vez mais complexa e sutil, da consciência dos seres vivos às condições de existência que lhes são apresentadas” (BERGSON, 2007, p.V). Voltada para a matéria, a

¹⁵ A partir da articulação entre duas condições, a força explosiva da vida e a matéria que a detém, Bergson delinea uma ideia geral do processo evolutivo como movimento de luta e composição entre o elã e a materialidade. Nesse âmbito, a vida procede por dissociação, em primeiro lugar entre vegetais, armazenadores de energia, e animais, “explosivos” capazes de movimento indeterminado. A essência da animalidade é determinada então através da oposição complementar com os vegetais, com dois aspectos essenciais: intensificação da consciência (ou da sensibilidade) como condição de aprimoramento da capacidade de movimentação indeterminada. O animal representa a metade dissociada pela qual o elã vital efetivamente pode avançar e criar. No interior da animalidade, o homem, com sua faculdade natural, representará o ser que atinge um grau elevado de dominação da matéria, condição inelutável para a liberdade. Sobre isso, ver BERGSON, 2007, capítulo 2.

inteligência desenvolverá uma estrutura a ela apropriada, e possibilitará, via sua ferramenta por excelência, a linguagem, o desenvolvimento da vida social. Assim, a espécie humana depende do domínio da matéria bem como da organização coletiva para trabalhar – daí a escolha de Bergson pela nomenclatura *homo faber*. Faculdade de fabricação, a inteligência institui a linguagem como instrumento de socialização: a perspectiva adotada em *Duas Fontes* na retomada da faculdade intelectual explora sua atuação na vida social.

De todo modo, é sempre à biologia compreensiva que Bergson retorna para avançar em sua teoria da moral e da religião. Isso explica porque um desvio significativo se efetiva no momento em que o filósofo delimita a função fabuladora, desvio que retoma as principais teses vinculadas ao *elã vital*. Pensando o *elã* como corrente, por vezes Bergson confere menos ênfase ao outro aspecto que o caracteriza: trata-se de uma totalidade de tendências em interpenetração, tendências que impulsionam a dissociação por seu próprio *querer ser*. Como totalidade originária de interpenetração, o *elã vital* é uma memória, e as diversas linhagens de espécies e organismos que dele derivam guardarão consigo os vestígios, senão lembranças, das tendências divergentes das quais se dissociaram. Esse quadro teórico, impossível de ser retomado em detalhe aqui, responde por uma das mais importantes teses da biologia especulativa de Bergson: a presença de virtuais elementos instintivos nos seres de inteligência, e vice-versa. Além de resolver um sem número de impasses com os quais se debatiam os biólogos evolucionistas do século XIX, essa tese garante que, no caso do homem, a faculdade de compreender possa receber influência de um conjunto de procedimentos que não mais se voltam para o domínio da matéria e para o desenvolvimento da linguagem e das ideias, mas desempenham um papel essencialmente atribuído ao instinto na outra vertente da animalidade – o de proteger o organismo e a espécie dos perigos da dissolução, ou seja, o de garantir a coesão sem a qual não há indivíduo e coletividade em união. O instinto prolonga a organização, que em última instância é um trabalho de articulação funcional e harmoniosa através do qual um conjunto de órgãos se estrutura a partir das funções que atravessam a matéria. Organizar é precisamente imprimir à materialidade uma certa inflexão, uma plasticidade e uma articulação entre elementos em que eles se interiorizam uns aos outros, superando a exterioridade de ações e reações entre si à qual a matéria tende. O ato de organização consiste na transformação parcial de uma multiplicidade de justaposição – composição de partes *extra partes* – em uma multiplicidade de interpenetração¹⁶, uma

¹⁶ Outra maneira de caracterizar essa diferença é a que se estabelece entre objetivo/real e subjetivo/virtual, contraposição que vem a ser recoberta, com o desenvolvimento progressivo da filosofia bergsoniana, pelo par espírito/matéria. A importância de tal caracterização foi bem pontuada por Deleuze, que tomou emprestado de

totalidade interior e anterior às suas partes virtuais; o ato de organização consiste, em suma, na espiritualização da matéria.

A imagem do *elã* busca precisamente reunir aspectos essenciais do movimento evolutivo que parecem tão divergentes quanto vitais: um movimento incessante que avança e as formas definidas nas quais esse movimento se “deixa descansar”. Se a vida é transformação, ela implica reservatórios de conservação através dos quais pode transformar-se. Assim, ela é processo e não coisa, e sua objetivação em organismos terá um caráter bastante especial: qualquer determinação de partes homogêneas que se rearticulam a cada fenômeno ligado aos seres vivos é artificial. A vida é marcada por diferenças em relação e por sua irreversibilidade. Por outro lado, a evolução que ela perfaz atravessa e cria indivíduos e grupos como totalidades dotadas de interioridade, implica assim uma coesão cuja unidade não pode ser explicada como justaposição de partes. A individuação é marca do vital, e a morte se instala precisamente quando essa coesão arrebenta. O organismo é, portanto, um sistema relativamente fechado cuja coesão garante a sua integridade, a sua unidade e a sua individualidade. E a sociedade transporta para um tipo de macrocosmos esses traços individuantos – ela deve ser coesa e conter em si capacidade de se transformar. Ao fim e ao cabo, articular permanência e transformação consiste no esforço teórico maior de Bergson em *Duas Fontes*, e a noção de abertura será o núcleo dessa teorização.

Esse momento capital da filosofia da religião – prolongamento indissociável da filosofia moral – evidencia como a teoria da vida continua, já na obra anterior, as principais direções da sociabilidade. Ao percorrer a síntese das principais ideias sugeridas pela imagem do *elã* vital, Bergson retoma a descrição do movimento da vida e indica sua analogia com a noção de *intenção* na medida em que esse movimento possui em si um princípio interno de direção – uma força que provoca efeitos à luz da busca de indeterminação e liberdade. A intenção da natureza que se concretiza em vida funciona como “causa especial” que se acrescenta à matéria, que é então “instrumento e também obstáculo” (BERGSON, 2008b, p.118). Eis o que interessa ressaltar aqui: a expressão, não isenta de problemas, “intenção da natureza” consiste sobretudo numa nova maneira de aludir à *implicação entre natureza e espírito*, dado que a vida das espécies faz emergir ao olhar filosófico o movimento pelo qual elas vêm a ser, e esse movimento é dito intencional porque possui direção interna. Direção e não finalidade, origem comum e não objetivos determinados. A compenetração de tendências

Bergson as primeiras direções do conceito de virtual. Em *Le Bergsonisme*, ele nos oferece uma das mais notáveis análises sobre a teoria das multiplicidades, mobilizando textos de Bergson que desembocam na compreensão da objetividade (e da matéria) como aquilo que “não possui virtualidade” e a consequente tese de que o “subjeto, a duração, é o *virtual*” (DELEUZE, 2007, pp. 34-36, grifo do autor).

que conforma o domínio espiritual conhece sua *dissociação* e assim sua *realização* através do confronto e da combinação com a materialidade, originando-se dessa relação um conjunto de linhagens a um só tempo divergentes e complementares. Essa compenetração originária se compreende como memória. Do vegetal ao animal, do instinto à inteligência, a biologia redimensionada pela imagem do *elã* resolve um problema compartilhado pela ciência e pela metafísica conceituais, prisioneiras de divisões estanques que não podem dar conta da presença residual das tendências umas nas outras. Essa presença está fundada na memória originária do todo.

A metafísica da vida nos oferece então as condições para pensar o *instinto virtual*, que na moralidade de obrigação se imiscui aos hábitos (expedientes intelectuais) fazendo dos mesmos um conjunto de outra natureza, o todo da obrigação, fator de união entre os indivíduos e assim condição efetiva da coesão social. A mesma noção mobilizada por Bergson no primeiro capítulo de *Duas Fontes* ressurgue na análise da religião, e prepara o campo de confrontação com as pesquisas etnológicas, psicológicas e sociológicas ao delimitar uma função especial cuja atividade explica um primeiro nível da religiosidade, que se desdobrará em inúmeras formas e práticas, unificadas, entretanto, pelo fato de se referirem todas ao exercício de produção de ficções. A fabulação é assim uma função derivada e implicada na inteligência, mas tal função se exerce segundo a direção própria ao instinto, através da presença, na própria elaboração representativa, dos vestígios do *ato de organização* que o instinto prolonga. Assim, se podemos aceitar que “a razão da existência das religiões se encontra na própria inteligência” (FRANÇOIS, 2008, p. 123), é sob a condição de bem delimitar em que sentido essa inteligência se desenvolve em uma diversidade de funções, certamente aparentadas entre si, e sempre levando em consideração como essa diversidade se explica pelo movimento de diferenciação que incide sobre tudo o que é duração¹⁷. De todo modo, importa enfatizar aqui que o trabalho propriamente vital em curso na história evolutiva é continuado pelo instinto nas espécies formadas, que apresentarão comportamentos eficazes e pré-determinados diante do meio que visam garantir a sobrevivência de seu modo de organização. O instinto é interior à vida, enquanto a inteligência é a exteriorização da vida em relação a si, a partir da sua tendência a modelar-se pela matéria. Nessa medida, as limitações próprias às espécies não inteligentes, concernentes sobretudo à sua invariabilidade e a seu

¹⁷ François explora de modo muito fértil esse aspecto, ainda que não se concentre na implicação entre inteligência e instinto, e a recondução dessa diversidade de funções à noção de gênese consiste na contribuição essencial desse seu comentário: “a condição última da gênese da religião a partir da vida e, portanto, da religião estática a partir do *elã* vital, é a compreensão da inteligência como natureza do homem” (FRANÇOIS, 2008, p. 135).

automatismo, são compensadas pela eficácia do instinto, uma faculdade de ação e conhecimento “coextensiva à vida, e o instinto social, tal como se o encontra no inseto, não é senão o espírito de subordinação e de coordenação que anima as células, tecidos e órgãos de todo corpo vivo” (BERGSON, 2008b, p.125). Ao conformar as espécies, o *elã vital* dotou-as de disposições inatas que garantem a coesão sem a qual elas não podem se conservar. No caso da espécie inteligente estrito senso, a faculdade que Bergson compreende como “natureza do homem” (FRANÇOIS, 2008, p. 135) não pode, sozinha e por si mesma, oferecer essa garantia – seu próprio desenvolvimento traz aos indivíduos potenciais perigos, tal como é o caso da consciência da morte. E o socorro vem da capacidade de que representações intelectuais sejam mimetizadas seguindo a direção dada por uma tendência à coesão capaz de combater conhecimentos cujo teor é quase insuportável ao homem – e essa tendência é o instinto. Não o instinto formado e atualizado numa espécie, como no caso dos insetos, mas uma *virtualidade instintiva* que se mistura ao exercício da inteligência, isto é, à construção de representações. A tese da comunidade de origem, balizada pelas referências ao material empírico da biologia, sustenta a presença residual das faculdades nas linhagens em que elas se separaram. É pela memória da compenetração originária de tendências que o instinto pode ser parcialmente reativado na linhagem que dele se dissociou, na tendência (imanente à animalidade) divergente configurada no processo evolutivo. A compenetração originária das tendências, aliada à compreensão que nem a inteligência nem o instinto podem ser mobilizados na análise filosófica como já feitos, estruturas de comportamento e pensamento prontas e imutáveis, forma parte considerável da explicação que dá conta da presença do irracional na racionalidade. Essa posição de Bergson traz ao trajeto do estudo da religiosidade, a despeito da diferença de natureza entre instinto e inteligência, a *mistura concreta* entre eles (que perpassa, aliás, as mais diversas espécies animais). Esta mistura constitui também, e isso não é menos importante, a base empírica da defesa da intuição como modo possível de conhecimento ao homem¹⁸. Em síntese, a fabulação está inscrita nas manifestações da vida, eis o que é essencial.

¹⁸ Com efeito, na reinterpretação da história evolutiva que sustenta tais conclusões, o instinto é explicado como encolhimento de uma tendência que está em sua origem, a intuição: para inserir-se na materialidade, essa tendência compreendida no todo se limita, ou seja, abandona sua dimensão de conhecimento e criação para transformar-se em faculdade de ação via movimentos articulados de organização. O instinto é uma faculdade prioritariamente corporal – e a intuição é propriamente um expediente espiritual. Na história das espécies, a intuição como que diminuída em instinto se dissocia, no reino da animalidade, da via da inteligência, e deposita em seu progresso as espécies que dominarão seus territórios através de suas *démarches* altamente especializadas, como é o caso dos insetos. Nesse mesmo contexto, a interpenetração recíproca entre tendências fundamenta a presença de uma franja intuitiva (e não meramente instintiva) nos seres humanos.

O instinto não está suprimido no homem, ele está “eclipsado”. Se a inteligência é irmã da sociabilidade, e ambas caracterizam essencialmente a humanidade como espécie, há efeitos potencialmente nocivos que a vida não pode projetar, prever, e impedir que se realizem. A valorização do egoísmo e a representação do imprevisível, da precariedade e da morte iminente são alguns desses efeitos indesejáveis – e inevitáveis – da condição humana. Essa iminência de dissolução se apresentou historicamente e delimitou uma série de condições que implicaram a mudança de perspectiva que marca a filosofia moral de Bergson – o pessimismo que o obriga a rever conclusões anteriores, como ressaltamos acima. Em última análise, somente a moralidade aberta e a religião dinâmica (na qual o misticismo será protagonista) reabrem o horizonte da via ascendente do elã, proporcionando assim a superação do ambiente depressivo imanente à espécie humana. Mas a função fabuladora surge como condição concreta para a abertura moral na medida em que, prolongando a sociabilidade dos grupos e reforçando a coesão fundada na obrigação, semeia o terreno no qual a moral absoluta pode se efetivar. A fabulação é pedra de toque da religião em sentido amplo, cuja função, num primeiro nível ou ponto de vista, se define precisamente como “reação defensiva da natureza contra o poder dissolvente da inteligência” (BERGSON, 2008b, p. 127). Para reagir, é preciso apelar a outro poder, de outra faculdade, da qual a inteligência se separou pela dissociação da vida em linhagens complementares – algo do instinto que ainda se encontra na humanidade é reativado e interfere na produção de representações, agora quase alucinatórias, o que explica sua irracionalidade ou seu caráter absurdo. Mesmo incapaz de presidir e organizar ações diretamente, os traços de instinto que configuram sua virtualidade podem interferir na atividade intelectual, que acaba por produzir ilusões de lembranças, representações, isto é, projeções de lembranças sobre campos perceptivos nos quais estamos agindo. O instinto virtual é esse poder de produzir uma “imitação de lembrança suficientemente nítida e precisa para que a inteligência se determine por ela” (BERGSON, 2008b, p.127). Em outros termos, a noção de instinto virtual apresenta-se, segundo a boa interpretação de Worms, marcada por uma precisão extrema dado que explicita como a experiência propriamente humana desenvolve uma “função biológica *análoga* à do instinto (animal) preenchida por meios *outros* que não aqueles do instinto” (WORMS, 2010, p.300, grifos do autor). Os meios “outros” são as funções psicológicas que se desenvolvem ao longo da evolução do intelecto, e cuja origem está na percepção, a base empírica da racionalidade. O trabalho teórico que inverte o tratamento tradicional à noção de ideia a reconduz “às bases utilitárias de nossa percepção das coisas” (BERGSON, 2008, p.176) e assim reporta a formação dos mecanismos

da linguagem, a gênese das representações e o processo de reconhecimento (que articula o conteúdo individual de nossa memória aos recortes práticos no mundo, às funções utilitárias pelas quais o espírito efetivamente vive) às necessidades vitais¹⁹. A origem vital das funções mentais ressurge, portanto, no centro das explicações sobre as funções sociais, incluídas no percurso que determina as fontes da moral e da religião. É assim que imagens fantasiosas surgem em nossa mente, para cumprir uma função que invade a capacidade de representar, e desse modo respondem a uma exigência vital inscrita no trabalho de organização – a proteção do conjunto organizado, tarefa do instinto no que diz respeito ao corpo, atividade instintiva-intelectual no caso do corpo social, das sociedades em suas formas variadas pelas quais a espécie humana encontrou meios de sobreviver, de superar as adversidades e de construir sua história.

Nesse contexto, a religião ganha um estatuto que ultrapassa sua função social e sua imanência à cultura. Ela é um produto da vida, está fundada no próprio movimento evolutivo e na maneira pela qual ele conformou a humanidade como espécie em que encontra as condições de avançar. Essa é a nota original da concepção de Bergson, a imanência da fabulação à vida, e a convergência entre inteligência e instinto em obra nas ficções do espírito tem um significado mais profundo, como bem mostra Goddard, em seu comentário que reforça a posição de Deleuze: a subsistência das crenças e representações fantasiosas está intrinsecamente vinculada à “subsistência da auréola ou franja de instinto em torno da inteligência” (GODDARD, 2008, p.103), e é precisamente porque o instinto é ali virtual que ele indica a própria subsistência, em nós, da “totalidade virtual primordial e pré-diferencial” (id.) em que as duas potenciais faculdades estão imbricadas. Cabe enfatizar a relevância desse comentário: a fabulação torna evidente uma presença *virtual* do instinto, que *por sua virtualidade mesma* manifesta a Vida, como totalidade de interpenetração, na nossa subjetividade, individual e coletiva.

A vida humana é alvo de ameaças de todos os tipos, mas o contexto eminentemente sociocultural pela qual ela avança em suas diversas configurações na história contém em si perigos específicos. Curiosamente e de modo muito original, a filosofia de Bergson aponta na nossa origem animal os instrumentos de que podemos dispor para lutar contra eles, para combater ameaças que deprimem a vontade e que decorrem do que em nós é a própria

¹⁹ Está pressuposta aqui a teoria bergsoniana da representação, cujo teor é prático e empírico, e que tem na vida seu pressuposto mais importante. É toda uma concepção da vida mental que o filósofo deriva da ação do corpo e de sua relação com o espírito, ali figurado pela memória pura: a mente é um movimento incessante de oscilação entre as bases corporais coordenadas pelo cérebro e o conteúdo mental conservado como espírito, os “dois limites extremos da vida psicológica” (BERGSON, 2008, p.187).

diferença face à animalidade. Se a inteligência, representando a morte, o acaso, o imprevisível, incide sobre nossa sensibilidade e nossa vontade de modo a nos arrastar para um recuo, para a imobilidade, para o retorno à circularidade das espécies, é necessário um esforço para retomar o movimento, a pulsão da vida, por assim dizer. O retorno ao movimento é assim o recurso que a vida tem contra a imobilidade que se instaura pela socialização advinda da essência humana: a inteligência, pelas suas representações, pode enfraquecer o “apego à vida numa depressão biológica que atinge a espécie humana integralmente” (LAPOUJADE, 2010, p.79) e a retomada da vitalidade não pode mais depender apenas da faculdade da espécie. Em última análise, ela dependerá de uma emoção criadora que converge com a intuição. Mas o campo intersubjetivo semeado pela religiosidade em sentido amplo confere à emoção criadora uma sociedade coesa que soube se proteger de efeitos nocivos próprios à intelectualidade, e assim lhe confere um meio de propagação que elevará o homem ao estatuto de *criador*. A fabulação, com as inumeráveis formas religiosas por ela fundadas, é a função que busca no instinto, e assim na vida, a força e a direção para contrabalançar representações que, a despeito de sua inegável veracidade, constituem-se como proximidades da morte. Se a inteligência não é necessariamente sabedoria, parece que, para Bergson, a vida pode ser. Esse teor da superstição é magistralmente sintetizado pelo filósofo ao discutir o papel social da função fabuladora, momento em que afirma com clareza o efeito de fortalecimento, do próprio indivíduo aliás, que ela pode produzir. Com essa longa passagem, encerramos nossas considerações:

Se a inteligência ameaça romper, em certos pontos, a coesão social, e se a sociedade deve subsistir, é preciso que, sobre esses pontos, haja para a inteligência um contrapeso. Se esse contrapeso não pode ser o próprio instinto, uma vez que seu lugar é justamente tomado pela inteligência, é preciso que uma virtualidade de instinto, ou, se preferirmos, o resíduo de instinto que subsiste em torno da inteligência, produza o mesmo efeito: ele não pode agir diretamente, mas uma vez que a inteligência trabalha sobre representações, ele suscitará representações imaginárias que tomarão o lugar da representação do real e assim terão êxito, por meio da própria inteligência, em se contrapor ao trabalho intelectual. Assim se explicaria a função fabuladora (BERGSON, 2008b, p.124).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERGSON, H. *O Pensamento e o movente*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Matière et Mémoire*. Ed. Critique sous la direction de F. Worms.. Paris: PUF, 1896/2008.

_____. *L'Évolution Créatrice*. Ed. Critique sous la direction de F. Worms. Paris: PUF, 1907/2007.

_____. *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*. Ed. Critique sous la direction de F. Worms. Paris: PUF, 1932/2008b.

DELEUZE, G. *Le Bergsonisme*. Paris: PUF, 1966/2007.

FRANÇOIS, A. « Religion estatique et élan vital dans *Les Deux Sources* ». In: WATERLOT, G. (dir.) *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*. Paris: PUF, pp. 121-136, 2008.

GODDARD, J-C. « Fonction fabulatrice et faculté visionnaire. Le spectre de l'élan vital dans *Les Deux Sources*. » In: WATERLOT, G. (dir.) *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*. Paris: PUF, pp. 95-120. 2008.

LAPOUJADE, D. *Puissances du temps. Versions de Bergson*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2010.

MARQUET, J-F. « Bergson, l'axe et le circle ». In: VIEILLARD-BARON, J-L.(org.). *Bergson, la vie, l'action*. Paris: Édition du Félin, 2007.

PINTO, D.C.M. "A análise bergsoniana do social entre natureza e cultura: psicologia, biologia e filosofia moral à luz da duração". *Dissertatio Revista de Filosofia*, vol. suplementar 4, p. 26-50, 2016.

RIQUIER, C. « Le problème de la volonté ou Bergson en chemin vers *Les Deux Sources* ». In: WATERLOT, G. (éd.). *Bergson et la religion: nouvelles perspectives sur « Les Deux Sources de la Morale et de la Religion »*. Paris: PUF. 2008.

WORMS, F. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. São Paulo : Editora UNIFESP, 2010.

_____. « Le clos et le ouvert dans «*Les deux sources de la morale et de la religion*»: une distinction qui change tout ». In: WATERLOT, G. (éd.) *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur « Les deux sources de la morale et de la religion »*. Paris: PUF. 2008.